

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Kaukua, Jari

Title: Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages : The History of the Philosophy of Mind, Margaret Cameron

Year: 2019

Version: Published version

Copyright: © Nazariyat, 2019.

Rights: CC BY-NC-ND 4.0

Rights url: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Please cite the original version:

Kaukua, J. (2019). Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages : The History of the Philosophy of Mind, Margaret Cameron. *Nazariyat : Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 5(1), 209-215. <https://doi.org/10.12658/nazariyat.5.1.d0061>

Margaret Cameron (ed.). *Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages: The History of the Philosophy of Mind*. Volume 2. Londra & New York: Routledge, 2018. xvi + 287 sayfa. ISBN: 9781138243934.

*Jari Kaukua**

Tercüme: Elif Acar**

Antik dönemden günümüze bütün felsefe tarihini kapsamaya amaçlanan altı ciltlik zihin felsefesi tarihinin ikinci cildi olan bu kitap, bazı bölümleri belirli düşüncüler üzerine odaklansa da, tematik olarak düzenlenmiş olup her bölüm kendi konusunu bağımsız olarak ele almaktadır. Konular, zihinsel algı, akli idrak ve soyutlamadan başlayıp irade özgürlüğü, nefsin tutkuları ve metafiziğinden geçerek ahlâka, ölümsüzlük ve benlik meselelerine kadar uzanmaktadır. Tarihsel açıdan içeriğinin temsil gücü yüksek olsa da, göze çarpan tek eksiklik “yönelimsellik” hakkındaki bölümün olmayışıdır. Franz Brentano’nun (ö. 1917) fenomen hakkındaki ufuk açan tartışmasının açıkça skolastik geleneğe ait bir borç olarak görüldüğü göz önüne alındığında, bu eksiklik oldukça hayret vericidir.

Cildin tarihsel kapsamı, Boethius’tan (ö. 524) John Duns Scots’a (ö. 1308) kadar uzanmaktadır ki, bu tarihsel aralık, bu cilt ile –geç dönem Ortaçağ ve Rönesans’ı kapsayan– üçüncü cilt arasındaki bölümlenmeden kaynaklanmaktadır. Duns Scots sonrası dâhil edilmesinin bu cildi oldukça hacimli hale getireceği düşünüldüğünde, editörün bakış açısı anlaşılabilir olsa da, meraklı okuyucunun bu cildi üçüncü ciltle beraber elinde bulundurması tavsiye edilir. Nitekim, editöryal kararları kolaylıkla üstü kapalı beyanlar olarak görebiliriz ki, editör de “bu ciltte yer alan yılların entelektüel tarih içerisindeki herhangi bir dönemin sınırlarını çizdiğini düşünmek, büyük bir hata olur” derken, bunu fark etmiş görünmektedir (2). Tarihsel açıdan, kitabın bitişi oldukça ani ve nispeten anlamsız olmuştur. Ockhamlı William (ö. 1347) ya da Jean Buridan (ö. yaklaşık 1358) gibi geç dönem Ortaçağ düşünürleri tarafından, daha radikal ayrılıklara yol açan Aris-

* Profesör, Jyväskylä Üniversitesi, Sosyal Bilimler ve Felsefe Bölümü. İletişim: jari.kaukua@jyu.fi.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

totelesçi ilkelerin değiştirilmesine yönelik çalışmaların bu ciltte tamamlanmadığı dikkate alındığında, hikâyenin farklı ciltlere yayılması okuyucuyu devamlılığı kaçırma tehlikesiyle karşı karşıya bırakabilir. Muhtemelen benim okumadığım üçüncü cilt, elimizdeki cilde yerinde göndermeler yaparak bu riski azaltmaktadır.

Daha önemli bir mesele ise cildin, Latin merkezli eski Ortaçağ felsefesi anlayışını, yani “İslam felsefesini yalnızca Latince felsefenin gelişimine katkıda bulunduğu ölçüde dikkate alma anlayışını” takip etmesidir. “İki yükselen yıldız” (2) olarak İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) bu katkının başkahramanları oldukları hususu, İbn Rüşd’ün kendi içsel bağlamındaki önemini yanlış sunan bir ifadedir. Şimdiye kadar gayet bilinir olması gerektiği üzere, İslam felsefesinde zihin felsefesi üzerine yapılan tartışmalar, önemli farklılıkları olmasına rağmen, bu ciltte ele alınan Ortaçağ düşüncesiyle paralel bir şekilde gelişmiştir. Arapçanın ya da Arapça felsefenin etkin olduğu dönemden sonraki Avrupa düşüncesi hakkındaki araştırmayı sınırlandırmak için makul argümanlar olsa da, Arapça felsefeyi yok sayan bir sınırlandırmanın aslında tarihçi tarafından yapılmış etkin bir tercih olduğu hususundaki sessizlik, günümüzde modası geçmiş olarak kabul edilmesi gereken bir tavrı yansıtmaktadır. Editör, kitaba yazdığı girişte, İslam dünyasında İbn Sînâ sonrasında gelişen İbn Sînâ merkezli literatür üzerine yapılan çalışmalara, sadece laf arasında, atıfta bulunmaktadır (dipnot 7) ve açık olmak gerekirse söz konusu sınırlandırma hakkında herhangi bir argüman sunmamaktadır. Aynı şey Musa b. Meymûn (ö. 601/1204) tarafından temsil edilen Yahudi felsefesi ve neredeyse hiç bahsi geçmeyen Bizans felsefesi için de geçerlidir.

Bu tarz ihmaller, özellikle felsefe tarihindeki sürekliliği ve süreksizliği çalışmayı planlayan serilerde ve özellikle bu serilerin çağdaş tartışmalara ışık tutacak potansiyel kapasiteleri anlamında mazur görülemez.¹ Eğer bu tarih hakkında dakik bir çalışma yapmak, bazı soruların neden belirli bağlamlarda ortaya çıkıp diğerlerinde ortaya çıkmadığını bilmek istediğimiz için önemliyse ve modern bir problemin modern öncesi bağlamda bulunmaması, problemin tartışmaya açık modern varsayımlardan nasıl ortaya çıktığını göstermek için yeni zeminler sağlayabiliyorsa, bu durumda Ortaçağ felsefesi alanımızın daha kapsamlı olması, bu katkıyı yapabilmemiz için çok önemlidir. Üstelik eğer felsefe tarihi, çağdaş felsefeye yapabileceği katkılar açısından çalışılıyorsa, İslam felsefesinde –tartışmasız bir şekilde– Latin felsefesinde bulunmayan ve bu nedenle kendi içinde değerli gelişmeler bulunmaktadır. Mesela, İslam felsefesi, Molla Sadrâ’da (ö.1045/1635-36) radikal bir şekilde süreç odaklı –ya da meseleyi yorumlayan bazı araştırmacılara göre dört boyutçu

1 Baş editörlerin giriş yazısına bakınız (ix-xvi).

(*four-dimensionalist*)– cevher teorisinin ve buna bağlı olarak zihin teorisinin ortaya çıkmasına şahit olmuştur. Bildiğim kadarıyla bu gelişmenin Latin düşüncesinde bir karşılığı bulunmamaktadır.

Girişten sonraki müstakil bölümlere bakıldığında, kitap, Margaret Cameron'un, Peter Abelard'ın (ö. 1142) zihinsel idrak düşüncesine dair makalesiyle başlamaktadır. Cameron, Abelard'ın, Augustinus (ö. 430) ve Boethius'un mirasından hareketle zihnin algıdaki dikkat ve yargısına dair bir teoriyi nasıl geliştirdiğini açıklamaktadır. Her ne kadar Cameron'un odak noktası tümellerin algılanması olsa da o, aralarında zihnin akli nefis ya da Tanrı gibi gayrimaddi ve dolayısıyla algılanabilir de olmayan nesnelere hakkında düşünme kapasitesi gibi özellikleri hakkında da konuşmaktadır. Abelard'a göre zihin, kendi algı nesnelilerindeki farklı özellikleri ayırt etmeye ve her nesneyi bu ya da şu özelliğın sadece taşıyıcısı olarak soyut şekilde düşünmeye güç yetirebilmektedir. Bundan farklı olarak zihin, gayrimaddi şeyleri sanki duyulur şeylermiş gibi kendisine sunabilmekte, bu da zihnin şeyler arasındaki benzerlikleri algılamasını ve böylece somut şeylerin doğasına yerleşmiş olan tümel kavramları elde etmesini sağlamaktadır.

David Piché'in makalesi, aklın tikel şeyleri kavrayabilme imkânını destekleyen yeni, Aristotelesçilik karşıtı bir teorinin ortaya çıkışını takip ederek aklın tikel şeyleri kavrayıp kavrayamadığı hakkındaki geç on üçüncü yüzyıl tartışmasını incelemektedir. Bu teori, on dördüncü yüzyılda Ockhamlı William gibi düşünürler arasında tam olarak filizlenir ki, burası kitabın tarihsel kapsamının özellikle güçlü olduğu kısmın aniden son bulunduğu noktadır.

Richard Taylor'un makalesi, İbn Sînâ epistemolojisinin soyutlamacı ve sudûrcu yorumları arasındaki tartışmanın dengeli bir değerlendirmesidir. Taylor, Tommaso Alpina'nın "işbirlikçilik" görüşünü takip etmektedir ki, bu görüşe göre faal akıl güvenilir bir temele sahip bilimleri sağlamak için gereklidir. Bu, ılımlı bir sudûrculuk formu anlamına gelmektedir. Yine de daha genel bakış açısı, tartışmaya dair daha önceki dar kapsamlı birçok katkıya göre hoş karşılanabilir bir eklemedir. Taylor, aynı zamanda Themistius'un (ö. yaklaşık 390) İbn Sînâ epistemolojisi için önemli bir kaynak olduğunu ileri sürmektedir. Maalesef, bu iddia biraz kusurludur ve onun İbn Sînâ'yı anlamamıza tam olarak nasıl bir katkıda bulunduğu hakkında yeterli bir açıklama sunulmamıştır.

Cruz González-Ayesta, Duns Scotus'un (ö. 1308) özgürlük kavramı hakkındaki detaylı çalışmasında, Scotus'a göre irade kavramının en genel anlamda öz-belirlenim olduğunu belirtmektedir. Bu tanım öz-belirlenimin iki farklı türünü içermektedir: Teslisin açıklamasındaki zorunlu öz-belirlenim ve –bizim için daha ilginç olan– hem tanrısal hem de yaratılmış iradenin sonraki bütün eylemlerindeki radi-

kal eşzamanlı imkân. Böylece, insanın iradesi, iradenin, ne kadar güçlü olursa olsun irade eden öznenin göz önünde bulundurabileceği herhangi bir güdü tarafından kesin olarak belirlenmemesinden ötürü aslında seçmediği şeyde seçim yapabileceği anlamında, her irade eyleminde radikal olarak özgürdür.

Arka plandaki çoğu motivasyonlarında ortak olmalarına rağmen, yaratılmış irade gibi radikal bir kavramın İslam düşüncesi geleneğinde neden yaygınlaşmadığı merak uyandıran bir karşılaştırma sorusudur. Radikal bir kavram olan eşzamanlı imkân kavramı, Eş'arî kelimelerin Tanrı'nın iradesi anlayışlarının bir parçasıdır; ama insan sorumluluğu gibi çetin bir kavramı savunan hiçbir düşünür, böylesine radikal bir özgürlüğü insana atfediyormuş gibi görünmemektedir. Şunu da eklemek gerekir ki Scotus'un Tanrı'ya atfettiği öz-belirlenimin iki türü, her ne kadar taban tabana zıt teoriler olsalar da, İslam felsefesinde de bulunabilmektedir. Örneğin, İbn Sînâ, Tanrı'nın özgürlüğünün zorunlu öz-belirlenim anlamına geldiğini açıkça savunurken bazı Eş'arîler Tanrı'nın yaratma faaliyetinin seçiminde eşzamanlı imkânı kabul etmektedirler.

Bu soruların bazılarını, Sarah Pessin'in nefis, irade ve seçim hakkında İslam ve Yahudi felsefelerindeki tartışmaları ele aldığı makalesinde atıfta bulunmaktadır. Bu çalışma, sadece bağlama yönelik geniş bir çerçeve çizmekle kalmayan, bunun yanı sıra, İslam filozoflarının teorilerinin bir tür uyumculuk olduğuna dair orijinal argümanlar da sunan bir diğer zengin katkıdır. Fakat modern uyumluluk ile karşılaştırmanın gerçekten de Ortaçağ'daki radikal öz-belirlenim kavramı tarafından belirlenen, yaygın modern felsefede olduğu kadar aşırı bir şekilde temel unsurları yıkmayan bir bağlamda gerekli bir şey olup olmadığı merak edilebilir. Radikal bir özgürlük kavrayışıyla meydan okunmamış birisi uyumcu olabilir mi?

Juhana Toivanen'nin algısal deneyim hakkındaki iddialı makalesinin amacı, okura Ortaçağ filozoflarının kendi algı teorilerini geliştirdikleri genel paradigmayı göstermektir. Ona göre, Ortaçağ filozoflarının en önemli kavramsal aracı, algının, gerçekten de farklı güçler tarafından gerçekleştirilen alt görevlere yönelik işlevsel analizi olmasına rağmen, bütün Ortaçağ filozofları, algısal deneyimin normal durumlarda birleşik olduğu şeklindeki ortak anlayıştan ayrılmaktadır. Bu ortak kavramsal alan, hala Toivanen'in güzel bir şekilde ortaya koyduğu birbirinden tamamen farklı bir dizi yaklaşıma açık kapı bırakmaktadır.

Henrik Lagerlund'un katkısı, on üçüncü yüzyıl boyunca geliştirilmiş olan arzu teorilerine işaret etmektedir. Çalışmanın odak noktası, Rochelleli John'un (ö. 1245) teorisıyla çelişen Thomas Aquinas (ö.1274) üzerinedir. Lagerlund, on üçüncü yüzyıldaki arzu teorilerinin çoğunlukla tabiatçı olduğunu ve arzuların akla boyun eğdiğinin düşünülmesinin bu teorilere normatif bir boyut kazandırdığını iddia et-

mektedir. Bu da on üçüncü yüzyılın, bu anlamda Antik dönemden gerçekten ayrı olup olmadığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Stoacılar da arzuları hem doğal olarak açıklanabilir hem de rasyonalitemiz üzerindeki zararlı etkilerine bağlı olarak kusurlu olarak görmediler mi? Diğer bir soru ise sadece Aquinas'ın nasıl on üçüncü yüzyılın temsilcisi olduğudur.² Duns Scotus gibi daha radikal iradeciler, arzularla ilgili teoriye katkıda bulunmamışlar mıdır?

Kara Richardson'un makalesi, İbn Sînâ ve Aquinas'ın birbirlerinden oldukça farklı olan faal akıl teorilerini tartışma konusu edinmektedir: İbn Sînâ, faal aklı, insan fertlerinin üstünde olan bir şey olarak kabul etmişken, Aquinas onu, insanı nefsin bir parçası olarak görmüştür. Richardson tarafsız bir mesafede kalmayı amaçlamamakta, fakat –Aquinas'ın kendinden öncekilerin tutumlarını yanlış yorumlaması ya da yanlış anlaması sebebiyle– İbn Sînâ'yı Aquinas'ın eleştirisine karşı savunmaktadır.

Bu da Andrew Arlig'in insani nefsin bir mi yoksa birçok metafizik parçadan birleşik mi olduğu konusundaki metafizik sorusunun karmaşık analizine götürmektedir. Her ne kadar Aristoteles'in karşılaştığı her bir probleme ilişkin alternatif görüşler temsili olarak tartışılrsa da onun odak noktası Aristotelesçi felsefecilerdir. Arlig, tartışmanın nefsin birliğine ilişkin kapsamlı sezginin üç farklı taleple uzlaştırılmasına duyulan ihtiyaçtan kaynaklandığını iddia etmektedir: Her bir farklı psikolojik eylem için tek bir özne kabul eden empirik talep; her bir insanı tek bir cevher olarak düşünen metafiziksel talep; bir beden olmadan kendi başına kaim olmayı açıklayabilen teolojik talep. Bu problem odaklı yaklaşım, tartışmadaki temel unsurları usta bir şekilde göstermektedir.

Christina Van Dyke'in makalesi, arka plandaki metafiziksel teorileri belirleyerek ve ölümden sonraki hayatın nasıl olacağına dair son derece canlı deneyimsel açıklamalara erişim sağlayan bir yaklaşım olan mistik gelenek üzerine yoğunlaşarak Ortaçağ ölümsüzlük teorilerini incelemektedir. Bu çalışmayı kaynaklarımızı genişçe incelemesi açısından oldukça iyi bulmama karşın, bu bölüm metodolojik yanlışlardan tamamen arınmış değildir. Özellikle, bunun tartışmasız bir şekilde onların doğrudan amaçlarına karşı bir okumayı gerektirdiği dikkate alındığında mistik yazarları filozof olarak değerlendirmemizin tarihsel dayanağını nasıl garanti edebiliyoruz? Onların metinlerine *içkin* bir felsefeyi değil de onların felsefi düşüncelerini okuduğumuzdan nasıl emin olabiliyoruz?

2 John Marenbon, "Why We Shouldn't Study Aquinas?" Maynooth Üniversitesi'nde March 2017'de verilen Aquinas seminerinin basılmamış tebliği, erişimi için: https://www.academia.edu/32902867/Why_we_shouldnt_study_Aquinas (Erişim tarihi: 20 Aralık 2018).

Peter Eardley'in katkısı, ahlaki açıdan kusurlu eylemlerin iki karşıt açıklamasını ele almaktadır. Aquinas'ın ahlak psikolojisinde kusurlu eylemler, bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktayken; Ghentli Henry'nin (ö. 1293) iradeci teorisi, sorumluluğu aklın inançlarından uzaklaşmış bir iradeye yüklemektedir. Fakat nihai noktada iki rakip teori örtüşmektedir; çünkü Henry'nin iradesi, doğru bir şekilde anlaşıldığında nihai mutluluğa ulaşmayı istemeye sıkıca bağlanmıştır. O halde, irade basitçe bilgi tarafından yönetiliyor değil midir? Bu soru, radikal özgürlük kavramlarının doğasında var olan sorunu güzel bir şekilde ortaya koymaktadır: Ya bizim irademiz, bildiklerimiz tarafından belirlenmektedir –ki bu bizim sorumluluğumuzu baltalamakta (daha iyi bilmemeyi nasıl seçmiş olabiliriz ki?)– ya da özgürlüğümüz, inançlarımızdan radikal olarak bağımsızdır. Şu var ki ikincisi doğruysa, o zaman iradelerimiz bütünüyle açıklanamaz hale gelir ve tesadüfi olaylara benzer.

Bu cilt, John Marenbon'un ahlaki ve entelektüel gelişimimizin amacı olarak teleolojik veya normatif bir ben kavramına odaklanan, Ortaçağ'daki benlik kavrayışları hakkındaki iddialı makalesiyle sonlandırılmaktadır. Onun kısmen tartışmalı olan terimleri itibariyle bu, "özneliğin bulunmadığı benlik"tir. Marenbon, Ortaçağ öznelik kavrayışlarının varlığını düz bir şekilde reddetmemekte; ama Aquinas gibi deneysel öznelik düşüncesini savunan düşünürler için bile Ortaçağ'da normatif düşüncenin daha önemli olduğunu iddia etmektedir.

Marenbon'un iddiası ilginç olduğu gibi tamamen problemsiz de değildir. Bunu, Marenbon'un, İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hayy b Yakzân*'ı hakkındaki incelemesine kısaca değinerek göstereyim. Bu temsilde Hayy, akli ve ahlaki gelişiminin zirvesinde *fenâ an nefsihi* mertebesine ulaşmaktadır. Marenbon'a göre bu, İbn Tufeyl'in *ben* kavramında öznelik olmadığını göstermektedir. Her ne kadar bu doğal bir çıkarım olarak görülebilse de hiçbir şekilde açık değildir, çünkü İslam'a, Hristiyanlığa ve Yahudiliğe ait metinler gibi Ortaçağ ahlak psikolojisi metinleri de bir dizi farklı ben ilişkileri tasvirleri için kullanılabilir. Üstelik bunlar hiçbir zaman sistematik olarak ortaya konmamış olsalar da refleksif terminolojinin farklı kullanımlarının –tıpkı çağdaş felsefede olduğu gibi– farklı ama çelişmek zorunda olmayan ben kavrayışlarına işaret ediyormuş gibi anlaşılabilirdiğini söylemek zorlama gözükmez. Böylece, Hayy'nin aştığı nefis, özneliğin daha dar kavranışına dair hiçbir şey gerektirmeksizin basitçe özel karakter özelliklerine, özneler arası ilişkilere vb. şeylere sahip bir kişi olarak ben anlamına gelen kaba bir ben kavrayışı olabilir. Bir kişi Tanrı'da tam ve kalıcı olarak yok olmadığı sürece, *fenâ* halinde bile öznel bir bakış açısından söz etmek makul gözükmektedir. Üstelik bu kabul edilirse, bu husus, özneliğin bulunmadığı iddia edilen sözde ben kavramının diğer örneklerine de teşmil edilebilmektedir ki bu da özneliğin bir Ortaçağ yazarı tarafından kullanılan bir ben düşüncesinin açık